

# 劉宗周の陽明学観について——書牘を中心として——

中 純 夫

## はじめに

本稿は、劉宗周（一五七八—一六四五）がその生涯にわたって陽明学をどのように把握し評価していたのかを、書牘を主な材料として考察しながら解明することを目的とするものである。

劉宗周の思想的立場には、その生涯において数次の変遷が有った。その学問宗旨は「主敬」から「慎独」を経て「誠意」へと変化したとされる。<sup>(1)</sup>そして陽明学に対しても、否定的立場と肯定的立場との間で少なからぬ振幅のあったことが指摘されている。劉宗周の「論学」関係の書牘はほぼ全て、その執筆年が干支によって明示されており、年齢による思想変遷を跡づける上でこれらの書牘が重要な資料となることは、論を俟たない。

本稿では劉宗周の陽明学観を中心としてその思想変遷の過程を跡づけ、特に、慎独説から誠意説へというその学問宗旨の進展と陽明学評価の変化とがどのようにに連関するものであったのかを、明らかにしたい。<sup>(2)</sup>

なお本稿では劉宗周一次資料の底本として『劉子全書及遺編』上下（『劉子全書』四〇卷、道光十五年刊、『劉子全書遺編』二四卷、光緒十八年重修。中文出版社、一九八一年）を使用する（以下、それぞれ『全書』『遺編』と略称<sup>(3)</sup>）。

## 一 劉宗周「三変説」の整理

1

劉宗周の長子劉洵（字伯繩）は自ら執筆した父親の年譜において、その陽明学観の変遷について次のように述べている。

按先生於陽明之學、凡三變。始疑之、中信之、終而弁難不遺余力。始疑之、疑其近禪也。中信之、信其為聖學也。終而弁難不遺余力、謂其言良知、以孟子合大學、專在念起念滅用工夫、而於知止一関、全未勘入、失之粗且淺也。

思うに先生の陽明學に対する立場は、三變した。始めはこれを疑い、中ばにはこれを信じ、最後には余力を残さぬほどに弁難し尽くした。始めはこれを疑ったというのは、それが禪に近いことを疑ったのである。中ばにはこれを信じたというのは、それが聖人の學問であることを信じたのである。最後には余力を残さぬほどに弁難し尽くしたというのは、陽明學の言う良知が、『孟子』を『大學』に附会して、専ら念慮の起滅する場で工夫を用ようとするものであり、「知止」の一段については全く妥当するところがなく、粗雑にして淺薄、との弊害を免れないからである。(『全書』卷四〇

「年譜」下、六十六歲十一月條)

この記述によれば劉宗周は、陽明學に対して「懷疑的」↓「肯定的」↓「否定的」とその評価の立場を変化させていったことになる。黄宗羲「行狀」における記述もほぼ同様で

ある。<sup>(4)</sup> 後人の手になる「年譜」や「行狀」はもとより二次的資料であつて、劉宗周の思想的立場は、あくまでも劉宗周その人の著作を通して検証すべきであること、言うまでもない。ただし、劉洵が右のような「三變說」を採るのには、それなりの根拠が有つてのことである。そこで、まずは劉洵の所説を今少し整理することを以て、検証の準備作業としたい。

上述の三變について、仮に便宜的に前期・中期・後期の語を用いるならば、まず前期には、劉宗周は陽明學が禪學であることを疑つていたという。これに照応する記述は、「年譜」二十六歳の條に見える。

先生蚤年不喜象山陽明之學。曰。象山陽明、直信本心以証聖、不喜言克治辺事、則更不用學問思弁之功矣。

其旨痛險絶人。苟即其説而一再伝、終必弊矣。觀於慈湖龍溪可見。況後之人乎。

先生はその早年において、象山・陽明の學を好まなかつた。先生は言う。象山と陽明は、直ちに自己の本心を信ずることによつて人が本来的に聖人であることを証明しようとした。克己や治身といった事柄を口にすることを喜ばないのだから、「博學」「審問」「慎思」

「明弁」の実践（『中庸章句』二〇章）など、全く取り組もうとはしないわけだ。その趣旨の峻険たるや、人を寄せつけぬものがある。仮にもその説を学んで一代二代と伝わっていけば、行き着くところ必ず弊害をもたらすだろう。慈湖や龍溪を見ればわかる。ましてそれ以降の人物は言うまでもあるまい。（『全書』巻四〇「年譜」上、二十六歳八月条）

ところで、右の「曰」以下の劉宗周の言葉は、ほぼそのまま『遺編』巻四一「与陸以建」二万曆癸丑、三十六歳<sup>(5)</sup>に見えるものである（後述）。従ってつとに姚名達が指摘しているように、<sup>(6)</sup>「先生蚤年不喜象山陽明之学」の一段は、ひとまず万曆四十一年癸丑三十六歳の条に繫年すべきであろう。

## 2

次に中期には、劉宗周は陽明学が聖学であることを信ずるに至ったという。これに照応する「年譜」中の記述としては、五十歳「皇明道統録成」条下の次の一節を挙げることができる。

先生読陽明文集、始信之不疑。為論次曰。先生承絶学於辞章訓詁之後、一反求諸心、而得其所性之覺曰良知。因示人以求端用力之要曰致良知。・・自孔孟以来、未有

若此深切著明者也。

先生は陽明の文集を読み、始めてこれを信じて疑わなくなった。編纂論断して言う。「陽明先生は辞章訓詁の学が流行する中であつて絶学を継承し、我が身を省みて心にこそ求めようとし、その以て生まれた靈覺を見出して良知と名付けた。そこで人に対しても、端緒を求めて実践するに際しての要諦を示して致良知と名付けた。・・孔孟より以来、かくばかり懇切にして明快なるものは、未だ嘗て存在しなかつたのである。」（『全書』巻四〇「年譜」上、五十歳条）

ここに引かれた「曰」以下の「先生承絶学」云々の劉宗周の語は、黄宗羲『明儒学案』巻首「師説」の「王陽明守仁」の条とはほぼ一致する（後述）。劉宗周の『皇明道統録』七巻は今佚亡しているが、『明儒学案』「師説」が『皇明道統録』に基づくものであることは、既に諸先学の指摘するところである。<sup>(7)</sup>「年譜」の説明によれば、『皇明道統録』は朱子『名臣言行録』の例にならい、取り上げる人物についてまずその生涯を記し、次いで語録を掲げ、末尾に論評を施すという体裁であつた。<sup>(8)</sup>従つてここで劉灼は、『皇明道統録』から劉宗周の王守仁評を引用し、「始信之不疑」とい

う当時の劉宗周の立場を示す例証としたわけである。その限り、「始信之不疑」を五十歳に繫年する「年譜」の記載には、さし当たり修正の必用はないだろう。

後期における劉宗周の陽明学評価の根拠として劉洵が「年譜」に引く語（「其言良知、以孟子合大学」「專在念起念滅用工夫」「於知止一関、全未勘入」「失之粗且淺」）は、いずれも『全書』卷一九四「答韓参夫」庚辰四月十六日、六十三歳における劉宗周の言葉に基づいている。

### 3

以上、劉洵の「年譜」六十六歳条下の「三変説」について、「年譜」中の他の条も参照しつつその繫年に若干の修正を施すならば、

- (1) 前期……「始疑之」三十六歳頃
- (2) 中期……「中信之」五十歳頃
- (3) 後期……「終而弁難不遺余力」六十三歳頃

というふうにとまず整理することができるだろう。もとより、右の繫年はあくまでも暫定的なものに過ぎないのであって、実際にはそれぞれの時期について相当の幅を持たせて考える必用が生じてくるだろう。ともあれ、いずれもその時々における劉宗周自身の言葉を根拠としている点で、

「三変説」には一定の信を置くことができるだろう。そこで右に整理した「三変説」を一応の目安とした上で、以下に改めて、書牘を主な素材としながら実地に検証を行っていきたい。

なお『全書』卷一九には三十六歳から六十八歳までの全六十三通の書牘が、『遺編』卷四には同じく三十六歳から六十八歳までの全二十六通の書牘が、それぞれ収められている。書牘の大部分には干支によって執筆年（もしくは執筆年月日）が記されており、かつ執筆年月を付した書牘について見る限り、全てが執筆順に排列されている。従って執筆年次を付していない書牘も含めて、全体として執筆時期の先後によって排列されていると見ておおむね差し支えないだろう。<sup>(9)</sup>

## 二 初期

### 1

既に述べたとおり、「年譜」二十六歳条にいわゆる「先生蚤年不喜象山陽明之学」がその根拠として引く劉宗周の語は、全て次の三十六歳執筆の書牘に見えるものである。

象山陽明之学、皆直信本心以証聖、不喜談克己功夫、

則是不用學問思弁之事矣。其所言博學等語、乃為經伝解釈、非陽明本旨。要之象山陽明授受、終是有上截無下截。其旨陰痛絶人、与龍溪四無之說相似。苟即其說而一再伝、終必弊矣。觀於慈湖龍溪可見。何況後之人乎。

象山と陽明の學は、どちらも直ちに自己の本心を信ずることによつて人が本來的に聖人であることを証明しようとした。「克己」の工夫を口にすることを喜ばないのだから、「博學」「審問」「慎思」「明弁」の実践（『中庸章句』二〇章）など、取り組もうとはしないわけだ。彼が「博學」等について語つた言葉も経伝を解釈する上でのものであつて、そこに陽明の本旨があるわけではない。これを要するに、象山や陽明における學問の伝授には、結局のところ「上截」のみ有つて「下截」が無いのだ。その趣旨は峻険にして人を寄せつけぬ所があり、龍溪の「四無說」と相通ずるものがある。仮にもその説を學んで一代二代と伝わつていけば、行き着くところ必ず弊害をもたらすだろう。慈湖や龍溪を見ればわかる。ましてそれ以降の人物は言うまでもあるまい。（『遺編』卷四一「与陸以建」二万曆癸丑、三十六歳）

ここで劉宗周は、陸九淵（号象山、一一三九～一二九二）や王守仁（号陽明、一四七二～一五二八）は自己の本心に信を置くことを専ら重視し、地道な実践努力を輕視する、との批判を行つてゐる。別の語彙を用いれば、専ら「本体」を重視して「工夫」を輕視する、との謂である。従つて右に言う「上截」と「下截」とは、文脈上からも、それぞれ「本体」と「工夫」を意味すると解釈してよいだろう。<sup>(10)</sup> 陸九淵門下の楊簡（号慈湖、一一四一～一二三六）や王守仁門下の王畿（号龍溪、一四九八～一五八三）は、陸・王の學術に内包された病弊を拡大し顕在化させた存在として言及されている（王畿の「四無說」については後述）。

右の書牘において劉宗周が陸學・王學を批判するのは、書牘の相手である陸典（以建、万曆二十九年進士、劉宗周と同年進士）の採る思想的立場と重ね合わせてのものであつた。『全書』卷一九一「与陸以建年友」二万曆癸丑、三十六歳は、その題下に

以建論學、先提主腦、不喜言工夫辺事、一涉省察克治、必掃除之。

以建の學問的立場は、まず主腦（＝根本）を提示しようとするものであつて、工夫などを口にすることを喜

ばず、ひとたび省察克治に及べば、必ずこれを「掃除」

(「払拭排除」) しようとした。

と記している。ここに云う「主脳」も、「本体」と同方向の概念と見なし得る。このような陸典の立場に対して、劉宗周は次のような苦言を呈している。

今世所云掃除者、自謂処処円満、不知視聽言動間、有多少愜不意処。

今の世に云うところの「掃除」とは、自分では全てにおいて完全無欠であると思ひこみ、その実、自分の視聽言動にどれほど意に満たぬ点があるかの自覚がないのだ。(同書)

今世俗之弊、・・以掃除一切為学、以不立文字、当下即是性宗。何怪異学之纷纷也。

今の世俗の病弊は、・・一切の学問を「掃除」してしまい、「不立文字」を標榜し、即今只今のありかたを自己の本性・宗旨とみなすことにある。こんな有様では異学が紛々と入り乱れるのも、怪しむには足るまい。

(『全書』卷一九二「与以建」二、三十六歳)<sup>(11)</sup>

これらはいずれも自己が現実に抱える病弊を直視することなく、安直安易に自己の現状を肯定し(「自謂処処円満」「当

下即是性宗」、実践工夫を放擲する(「以掃除一切為学」) ようなあり方を批判するものであり、「不立文字」「異学」云々の表現に照らしても、陸典の立場を禪になぞらえて論難したものである。<sup>(12)</sup> 陸典宛の次の書牘は題下に「以建有帰并一路之説」との注記を持つが、劉宗周が陸典の思想に陸学の影響を看取っていた様子を伺わせる。

人有議子静之学專帰管一路者。子静曰、吾学止有一路。子静之学、專内而略外、信本心而遺形器、未嘗不是、却未免落在一路。

子静(陸九淵)の学問が専ら一路に収斂する点を批判する者がいた。それに対して子静は言う。「吾が学にはただ一路が有るのみだ。」<sup>(13)</sup> 子静の学は、内を専らにして外を粗略にし、本心を信じて形器を等閑視するものだ。正しくないとは言わないが、やはり一路に陥落する弊害を免れない。(『全書』卷一九三「与以建」三)

「形器」とは物質・肉体などを意味する語であるが、ここでは肉体的存在としての人間が現実に陥り得る病弊といった意味まで含めて、「本心」と対置されている。従って「遺形器」とは、自己の病弊を直視してそれを克服する実践工夫において粗略のそしりを免れないとの批判であり、先の

「与陸以建」二（『遺編』卷四一）における陸・王批判と同趣旨である。

## 2

王応乾（弘治、万曆二十九年進士、劉宗周と同年進士）宛の四十歳執筆の書翰にも、次のような陽明学批判の語を見いだすことができる。

陽明先生主腦良知、而以格物為第二義。仍終与大学之旨有異。儒釈之分、実介於此。在先生、固已択焉而不精、語焉而不詳矣。又何怪後人之濫觴乎。

陽明先生は良知を根本に据え、格物を第二義とした。やはり『大学』の趣旨とは異なる点がある。儒釈の分かれ目は、まさにここに懸かっている。先生にして、なお「択びかたが精密でなく、語りかたが詳細でない<sup>(14)</sup>」のである。してみれば、先生が後人の弊端を開いたとしても、どうして怪しむに足りようか。（『全書』

卷一九四「与王弘台年友」万曆丁巳、四十歳

周知のように陽明学においても「格物」は極めて重要な位置を占める実践項目であり、王守仁が「格物」を第二義と見なしたような事実は恐らく存在しない。王門諸子の中で、「格物」に二義的な位置づけを与えてこれを軽視した聶豹

（号双江、一四八七～一五六三）のような例もなくはないが、聶豹のそのような「格物」理解は、同門の王畿（号龍溪、一四九八～一五八三）や錢徳洪（号緒山、一四九六～一五七四）から厳しい論難を浴びている<sup>(15)</sup>。

因みに東林の高攀龍（一五六二～一六二六）には「良知を談ずる者は、致知は格物に在らず、とみなしている。致知は格物に在り、と正しく解釈するか否かが、儒・禪の分歧点である。」との語があり、劉宗周の右の発言と少なからぬ類似性を見せている<sup>(16)</sup>。劉宗周は三十五歳で高攀龍と面識を得て以来、深い親交を結んでいる（『全書』卷四〇「年譜」上）。既に指摘されているように、右の劉宗周の認識には、或いは高攀龍の影響を認めることができるのかも知れない<sup>(17)</sup>。

いずれにせよ、「儒釈之分」云々の発言は、陽明後学を正統儒教から逸脱背馳するものとし、かつその遠因は王守仁の学術にあったとする認識を示すものである。当時の劉宗周が陽明後学はもとより、王守仁その人の学術に対して、明確に批判的であったことが確認できる<sup>(18)</sup>。

以上、この時期の劉宗周は、専ら本心を談じて工夫を粗略にするようなあり方に対して一貫して批判的であり、陸典におけるそのような弊害を詰責する文脈においては、同

種の病弊に陥るものとして、陸学・王学・禅に対する批判的言及が見られた。陸学や王学を禅になぞらえるのは陸王学批判における常套手段であつて、それ自体、何ら目新しいものではない。とはいえ、書牘によつて検証する限り、初期における劉宗周の陽明学観は「始疑之、疑其近禅也。」という劉洵の表現がおおむね妥当するものであつたと言つて差し支えないだろう。

### 3

初期における劉宗周の思想的立場を確認するために、今少し筆を割いておきたい。劉宗周が慎独から誠意へとその為学の宗旨を發展させていったことは既に触れた(注1参照)。この時期、既に劉宗周は慎独を重視する立場を明確に打ち出している。

聖学要旨、撰入在克己、即大中之旨、撰入在慎独。更不説知説行。周子学聖有要一段、亦最簡截。与克己慎独之説、相印証。此千古相伝心法也。

聖学の要旨が「克己」に収斂されるとするならば、『大学』『中庸』の趣旨は「慎独」に収斂される。その上に更に説くべき「知」も「行」もない。周子の「聖を学ぶに要有り」の一段もまた、最も簡明直截であつて、

「克己」「慎独」の説と互いに照らしあわせることができる。これこそ千古相伝の心法である。(『全書』卷一

九1「与陸以建年友」一万曆癸丑、三十六歳<sup>(20)</sup>)

在虞書所謂精一、在孔門所謂克己、在易所謂洗心、在大中所謂慎独、一也。

虞書に所謂「精一」(『書経』虞書「大禹謨」、孔門に所謂「克己」(『論語』「顔淵」、『易』に所謂「洗心」(『周易』「繫辞上傳」、『大学』『中庸』に所謂「慎独」は、いずれも同一の工夫である。(『全書』卷一九2「与以建

二、三十六歳)

劉洵の「年譜」は慎独説の提唱を四十八歳に繫年しているが(『全書』卷四〇「年譜」上、天啓五年)、三十六歳の劉宗周において慎独は既に「千古相伝之心法」と称されるほど、重要な位置を占めている。初期と中期以降の劉宗周思想における連続面と非連続面を考察する上で、留意すべき問題である。ただし初期における慎独説は、言及が断片的に過ぎないという資料上の制約もあつて、工夫論としての具体的な内実を十分には明確にし難い憾みがある<sup>(21)</sup>。

また、これらの資料において「克己」が「慎独」と並んで重要視されているのは、諸先学が指摘するように、許孚



遠（号敬菴、浙江湖州府德清県人、一五三五—一六〇四）の影響と見る事ができる。<sup>(22)</sup> 劉宗周は二十六歳の時に徳清に許孚遠を訪問してこれに師事した。二十八歳、許孚遠の計報に接すると徳清に赴いてこれを哭している（以上『全書』巻四〇「年譜」上）。時期は下るが五十七歳の劉宗周にも「僕は平生、許師を服膺する者なり。」の語がある（『全書』巻一九「与履思」一〇、甲戌八月、五十七歳）。

なお許孚遠との師承に関連して言うならば、既に引いた『遺編』巻四一「与陸以建」二「万曆癸丑、三十六歳において王畿の「四無説」が否定的に言及されていたことも注目されよう。許孚遠は「四無説」をめぐる周汝登（号海門）と論争したことで著名な人物でもある。劉宗周の「四無説」批判は、許孚遠の立場を継承したものであろう。この時期、既に劉宗周は「四無説」批判の立場を明確に示しており、<sup>(23)</sup> その立場は後年に至るまで堅持されることになる。

### 三 中 期

1

劉宗周が王守仁に対する批判的立場を改めて肯定的立場に転じたのは、自らの信奉する慎独説が王守仁の致良知説

と完全に合致する、との心証を得たことによる。そして劉宗周にそのような心証を与える契機となったのは、王守仁の「良知却是独知時」という語であった。<sup>(24)</sup> 以下にそのことを論証したい。

劉灼が「年譜」五十歳の条に援用するように、劉宗周はこの年に脱稿した『皇明道統録』（逸書）において、王守仁に対する肯定的評価を表明している。今、『明儒学案』巻首「師説」の「王陽明守仁」によってその立場を確認しておきたい。

先生承絶学於詞章訓詁之後、一反求諸心、而得其所性之覚曰良知。因示人以求端用力之要曰致良知。・・・自孔孟以来、未有若此之深切著明者也。

先生は詞章訓詁の学が流行する中であつて絶学を継承し、我が身を省みて心にこそ求めようとし、その以て生まれた霊覚を見出して「良知」と名付けた。そこで人に対しても、端緒を求めて実践するに際しての要諦を示して「致良知」と名付けた。・・・孔孟より以来、かくばかり懇切にして明快なるものは、未だ嘗て存在しなかつたのである。（『明儒学案』巻首「師説」「王陽明守仁」）

劉洵によれば、劉宗周は『皇明道統録』において独自の見識によつて褒貶の断を下し、薛瑄（号敬軒）・陳献章（号白沙）・羅欽順（号整菴）・王畿（号龍溪）ら、大儒として世に尊崇される人々に対しても、忌憚なき批判を加えたという<sup>(25)</sup>。実際に『明儒学案』『師説』の各条を読めば、薛瑄の官績、陳献章の静中養出端倪説、羅欽順による心性の峻別、王畿の四無説に対して、それぞれ劉宗周による批判的論評を見出すことができる。このように『皇明道統録』一書が、褒むべきは褒め貶しむべきは貶む、という態度に貫かれて執筆されていたのだとすれば、右の王守仁評価も単なる儀礼的賛辞としてではなく、この時点における劉宗周の陽明学観を率直に表明したものとして読むことができるだろう。問題は、初期における陽明良知説に対する批判的論調が、何故に肯定的評価に転じたのかである。

先生之言曰。「良知即是独知時」本非玄妙、後人強作玄妙觀、故近禪、殊非先生本旨。至其与朱子牴牾處、總在大学一書。朱子之解大学也、先格致而後授之以誠意。先生之解大学也、即格致為誠意。其於工夫、似有分合之不同、然詳二先生所最喫緊處、皆不越慎独一関、則所謂因明至誠、以進於聖人之道、一也。

先生の言葉に「良知とは即ちこれ独知の時。」とある。（このように先生の良知説は）本より玄妙なるものではないのだ。それなのに後人は強いて玄妙なるものと見なすから、禪に近いと目されるが、それは全く先生の本旨ではないのだ。朱子と相違する点はと言えば、全て『大学』の一書に存する。朱子の『大学』解釈は、まず「格物」「致知」を行つて然る後に「誠意」へと続く。先生の『大学』解釈は、「格物」「致知」に即して「誠意」を行うというもの。実践工夫において分合の違いが有るように見えるが、しかしながら二先生にとつて最も肝要なところをつまびらかにするならば、いずれも「慎独」の一関を出ないのだ。してみれば所謂「明から誠に」至り<sup>(26)</sup>、聖人の道へと進むという点で、二先生の立場は一つなのだ。（同上）

ここでまず劉宗周は、陽明学は禪だ、という世評を明確に否定している。これは陸典の思想を陸学・王学・禪と并列に論じて批判していた初期における立場との、大きな相違である。同書中において劉宗周は、陸学・禪と王学とを明確に区別している<sup>(27)</sup>。

それ以上に注目すべきは、王守仁『大学』解釈に対する

評価であろう。王守仁は「格物」「致知」に即して「誠意」を行い、かつその実践の主眼は「慎独」に収斂される、という。

「即格致為誠意」という表現から、この時期の劉宗周は王守仁の「格物」「致知」を一連の工夫として一体的にとらえていた様子がうかがえる。実際、所引に先立つ部分には「合致知於格物、工夫確有循持。」との評語が見える（注27参照）。王守仁の「格物」「致知」を一連一体のものとしてとらえるこのような評価は、「陽明は良知を専らにして格物を第二義と見なし、『大学』の本旨を失っている」という四十歳における批判（『与王弘台年友』）との間に、大きな懸隔を示すものである。

では、王守仁の工夫論が慎独に収斂すると述べられたのはなぜか。右の資料には必ずしも明示されていないが、それは劉宗周が、「良知即是独知時」という語を根拠として、王守仁致良知説が自らの慎独説と同一のものであるとの確信を抱くに至ったからである。

## 2

「良知即是独知時」という語が、劉宗周中期における陽明学觀を理解する上でのキーワードである。（引用資料に

よつては「即是」を「只是」に作り、また王守仁自身の詩は「却是」に作るなど文字に若干の異同はあるが、特に問題とするには当たらない。）そのことを最も端的に示すのが、以下に示す五十五歳執筆の書牘である。

邇來深信得陽明先生「良知只是独知時」一語親切。從此用功、保無走作。独只是未發之中。未發之中、正是不学不慮真根底處。・・学者只為離独一步說良知、所以面目不見透露、枉費尋求、凡所說良知、都不是良知也。致良知三字、便是孔門易簡直截之旨。今日直須分明討下落耳。

近ごろ私は、陽明先生の「良知はただこれ独知の時」という一語が適切切実であることを、深く信ずるようになった。ここにおいて実践工夫を用いれば、はずれることもない。「独」とは「未發の中」に他ならない。「未發の中」こそ、「学ぶまでもなく慮るまでもない」という（良知の）真の根底をなす。・・学ぶ者は「独」を一步離れて良知を説くから、それ故に（良知本来の）面目が露呈せず、そこでますますあれこれと（良知を）尋ね求めねばならなくなり、結局、彼らの説く良知は全て良知ではない、ということになってしまう。致良

知の三字こそ、孔門における易簡直截の趣旨を継承するものである。今日、我々は是非とも明確に、致良知の占めるべき位置を見極めねばならない。（『全書』卷一

九12「答履思」六壬申、五十五歳）

劉宗周は所引の王守仁の語によつて、王守仁の説く良知が「独」と同義であること、従つて致良知の實踐が「慎独」に他ならないことに対して、確信を抱くに至つたのである。「独」を離れて良知を求めるべきではないことが、同書中では繰り返し述べられている<sup>(28)</sup>。

右書牘において今ひとつ顕著な特色は、劉宗周が慎独を未発の工夫として位置づけていることである。中期の劉宗周は喜怒哀楽未発時の氣象を体認することを以て慎独の工夫と見なし、かつこれを工夫の第一義として重視していた。そのことは『全書』卷一〇「学言」上のうち、四十九歳<sup>(29)</sup>五十一歳の語録中に明確に看取することができる。中期の劉宗周がそのような立場にあつたことは、後に劉宗周が「慎独」から「誠意」へと自らの工夫の宗旨を改めていつたとされる問題、また後期に再び陽明学への批判を強めていつた問題とも連関し、重要である。

さて、「良知只是独知時」の語は、書牘の末尾で今一度

繰り返されている。

孔門説個慎独、於学人下手处、已是千了百当。只為頭面未見分明、故陽明又指個良知、見得仁義不假外求、聖賢可学而至、要人喫緊上路去。非与古人有差別。故曰。「良知只是独知時」吾党今日所宜服膺而弗失也。

孔門の説く「慎独」は、学ぶ者の實踐の着手処としては万々遺漏なきものである。ただその要領が必ずしも明確ではなかつた。そこで陽明はさらに良知を提示し、仁と義が外に求めるまでもないこと（「個々人に自足していること」、聖賢の境地には学んで到達できることを示し、人々が切実に實踐することを要請した。古人の教えと違いがあるわけではないのだ。それ故に「良知はただこれ独知の時」と言つた。今日我々は、この語を胸に刻んで忘れないようにせねばならない。（同上）

このように陽明学の良知説は、「良知只是独知時」の語を根拠に、孔門「慎独」の教えを継承し補完するものとしての位置づけを得ることとなつた。劉宗周が前期における陽明学觀を翻して肯定的立場に転じたのは、このためである。

### 3

中期における陽明学への肯定的評価が王守仁の「良知只

是独知時」という語と結びついて論じられている例を、以下にいくつか参照しておきたい。

孔門約其旨曰慎独。而陽明先生曰「良知只是独知時」可謂先後一揆。慎独一著、即是致良知。是故可与知人、可与知天、即人即天、即本体即工夫。証乎証乎。又何以加於此乎。

孔門はその趣旨を要約して慎独と言った。そして陽明先生は「良知はただこれ独知の時」と言った。あい前後して軌を一にするものと言えよう。慎独をひとたび行えば、それがとりもなおさず致良知なのである。それ故に人をも知ることができ、天をも知ることができ、ほかでもなく人こそが即ち天、ほかでもなく本体こそが即ち工夫となる。このことをこそ証すべきである。それ以上に何を付け加えることが有ろう。（『全書』巻一

### 三「会約書後」

「会約書後」は『全書』卷二三「証人会約」崇禎辛未三月三日、五十四歳の後ろに収められた一文であり、「会約」と同じく五十四歳執筆と思われる。崇禎四年辛未三月、劉宗周は陶奭齡（号石梁）とともに同志二百人余りを集め、陶望齡（号石簣）の祠において講学の会を開催した。会では劉宗周が、王守

仁が良知の二字を提示したのは自暴自棄という世人の病根を抜き去るためであること、吾人の一人一人が一個の人であること、人とは聖人に他ならないこと、一人一人が聖人となり得ること、そしてそのことを信じ切ることこそが良知の眼目であることを説き、そこで会を「証人」と名付け、毎月三日を会期と定めた（『全書』卷四〇「年譜」上、崇禎四年五十四歳<sup>30</sup>）。このように「証人会」は吾人一人一人が具有する良知に信を置くことを基本精神として発会されたものであり、そのこと自体、この時期における劉宗周の、良知説に対する少なからぬ接近ぶりを示すものである。

さて、所引の一節は、人の人たることをなぜわざわざ「証す」必要があるのか、と「証人」の意義を説き起こし、人を知り天を知ることの重要性に説き及ぶ文脈に位置を占める一文である。ここでもくだんの語を根柢として、慎独と致良知の一体性が強調されている。

### 4

同じ「証人会」において為された劉宗周の講義録の一つに「中庸首章説」（『全書』卷八<sup>31</sup>）が有る。「中庸首章説」自体に紀年はないものの、『遺編』卷一「証人社語録」は崇禎四年辛未三月三日の第一会から十一月三日の第九会に至

るまで、毎月三日に開催された「証人会」における語録を収録しており、その第五会の条下に「中庸首章大旨」（劉先生撰）を表題のみ掲げている。そしてその題下には「按、此篇即全書第八卷中庸首章説。茲不復録。」との双行注が付されている。従って「中庸首章説」は崇禎四年七月三日に開催された第五会証人会における語録である。因みに『全書』卷四〇「年譜」上の崇禎四年五十四歳条にも「秋七月、著中庸首章大義」と記されている。いささか長文にわたるので、以下便宜的に二段に分けて引用する。

まず前段で劉宗周は、朱子の思想変遷に触れつつその慎独解釈を批判する。

(1) 昔周元公著太極図説、実本之中庸。至主静立人極一語、尤為慎独両字伝神。其後龜山門下一派羅李二先生、相伝口訣、專教人看喜怒哀楽未発時作何氣象。朱子親受業於延平、固嘗聞此。而程子則以静字稍偏、不若專主於敬、又以敬字未尽、益之以窮理之説而曰。涵養須用敬、進学在致知。朱子從而信之、初学為之少變。遂以之解大中、謂慎独之外另有窮理工夫、以合於格致誠正之説。仍以慎独為動而省察辺事、前此另有一項静存工夫。

昔、周敦頤（号濂溪、諡元公）は「太極図説」を著したが、それはまさに『中庸』の趣旨に本づくものであった。「静を主として人極を立つ」の一語に至っては、最も「慎独」二字のためにその精神を伝えるものである。その後、楊時（号龜山）門下の一派たる羅從彦（号豫章）・李侗（号延平）の二先生は口訣を伝授し、専ら人に喜怒哀楽未発時の氣象が如何なるものであるかを観じさせた。朱子は直接に延平に学業を授かったのも、もとよりこの教えを聞き知っていた。しかし程子（程頤、号伊川）は、「静」字にはやや偏りがあるから専ら敬を主とすべきだと考え、さらに「敬」字のみでは不十分なので、これに窮理の説を加え、「涵養には敬を用いるべきであり、学に進むには致知によるべきである。」（『河南程氏遺書』卷一八、二八条）と述べた。朱子もやがてこれを信ずるようになり、その当初の学問はいささか変化した。そこでその立場から『大学』『中庸』を解釈し、慎独の他に別に窮理の工夫があるとし、それによって格物・致知・誠意・正心の説に対応させようとした。さらに慎独を動時における省察の実践とし、それに先だって別に静時の存養の工夫があるので

とした。〔全書〕卷八「中庸首章説」

朱子には、①李侗に師事し、未発の氣象を体認する工夫に専ら取り組んだ時期（三十四歳）、②湖南学派の張栻（号南軒）の影響を受け、已発における良心の端緒を省察する工夫（所謂「察識端倪」説）に専ら取り組んだ時期（四十歳）、③旧説の非を悟って自己批判し、程頤の語を手がかりにして「定論」を確立（四十歳）、という思想変遷があった。<sup>32</sup> 右の劉宗周の記述では、朱子が湖南学の影響下にあった時期（所謂「中和旧説」）のことが省かれている。実践方法論上において、未発偏重→已発偏重という変遷を経た朱子は、その定論確立に際しては、未発と已発の双方を自らの工夫論の中に正當に位置づけることに腐心した。その結果、『中庸』の「戒慎恐懼」を未発の工夫、「慎独」を已発の工夫に割り振り、工夫論としての十全を期そうとした。<sup>33</sup> 若干の補足を交えて右に云う劉宗周の理解を敷衍するならば、朱子は「涵養」と「進学」を工夫の両輪とする程頤の説に触発されて、これを「慎独」と「窮理」、「誠意・正心」と「格物・致知」とにそれぞれ配し

涵養——慎独——誠意・正心  
進学——窮理——格物・致知

という対応関係で諸概念を整理した。さらに涵養については

静——存養——未発——戒慎恐懼  
動——省察——已発——慎独

という割り振りを行った。しかしその結果、格物致知と誠意正心とは別個の工夫として二分され、かつ周敦頤の主静楊・羅・李三先生相伝の未発の工夫によって正しく伝えられてきた慎独の意義が、動時の省察とする朱子の解釈によって、失われてしまった。以上が劉宗周による朱熹慎独解釈批判の論点である。<sup>34</sup>

後段では、このような朱子慎独解釈の非を是正するものとして陽明学説に言及する。

(2) 近日陽明先生、始目之為支離、專提致良知三字為教法、而曰。良知只是独知時。又曰。惟精是惟一工夫、博文是約礼工夫、致知是誠意工夫、明善是誠身工夫。可謂心学独窮一源。

最近になって陽明先生は、始めてこうした朱子の解釈を目して支離と断じ、専ら「致良知」の三字を提起してその教法とし、「良知はただこれ独知の時」と言った。さらに「これ精はこれ一の工夫であり、博文は約

礼の工夫であり、致知は誠意の工夫であり、明善は誠身の工夫である。<sup>(35)</sup>」と言った。ただ心学だけが、工夫は「一源である」という真理を極めていると言うべきである。(同上)

『皇明道統録』(『明儒学案』『師説』)において劉宗周は、朱・王の『大学』解釈と工夫論を比較し、格致と誠意を先後関係においてとらえる朱熹と格致・誠意を一体的にとらえる王守仁の立場を対照し、「分合の不同有り」と評した(既引)。この議論を「中庸首章説」に重ね合わせて理解するならば、誠意正心と格物致知を両項の工夫とみなす朱熹の立場は支離と批判され、致良知と慎独、致良知と誠意を一枚の工夫と見なす陽明心学こそが、よく「一源」を洞察し得るものとして肯定されたのである。なお『全書』卷三八「大学古記約義」(六十二歳)にも、ほぼ同様の主張が見られる(後述)。

「中庸首章説」には慎独を未発時の工夫とする認識は必ずしも明示されていない。ただ崇禎四年九月三日に開催された第七会証人会、即ち「中庸首章説」の二ヶ月後に当たる講会において、未発と慎独の結びつきを示唆する発言の存在を認めることができる。<sup>(36)</sup>

なお既に触れたように、『皇明道統録』(『明儒学案』『師説』)において劉宗周は、王畿の四無説に対して批判を加えていた。このことは、陽明学致良知説に対して肯定的であった中期にあっても、王畿やその四無説に対する批判的立場は初期以来、一貫していたことを示す。同様の立場は、中期に属すると思われる他の書牘中にも認めることができる。<sup>(37)</sup>

#### 四 後 期

1

既に触れたように、劉洵が「年譜」六十六歳の条で三変における最終的立場を「終に弁難して余力を遺さず」と断じた際、その根拠として挙げていたのが六十三歳執筆「答韓参夫」中の語である。

陽明先生良知之説、執事既許其為孟子之言矣。又嫌其少箇致字、一似有本体而無工夫。豈知陽明立言之病、正是以大学合孟子、終属牽強、而執事反病其不合乎。陽明先生の良知の説について、貴兄は、それが『孟子』に典故を有するものであることを認めた上で、『孟子』には「致」字を欠き、本体のみ有って工夫がないかのようである点を、憾みとしておられる。しかしながら



陽明立言の病弊は、まさに『大学』を『孟子』に符合させ、結果として牽強付会に陥った点にあるのであつて、それを貴兄は逆に、『孟子』が『大学』と合致しない点を不満とされるおつもりなのか。（『全書』卷一九

42「答韓參夫」 庚辰四月十六日、六十三歳）

『大学』の「致知」解釈に『孟子』の「良知」を導入した王守仁の「致良知」説が、『大学』解釈として牽強付会であると断じられており、中期以来の陽明学評価がここで再び一転した様を物語っている。

良知之説、本不足諱。・但其解大学处、不但失之牽強、而於知止一関、全未勘入。只教人在念起念滅時、用箇為善去惡之力、終非究竟一著。与所謂只於根本求生死、莫向支流并濁清之句、不免自相矛盾。故其答門人、有即用求体之説、又有致和乃以致中之説。又何其与龜山門下相伝一派頗相矛盾乎。然則陽明之学、謂其失之粗且淺、不見道則有之。未可病其為禪也。陽明而禪、何以処豫章・延平乎。

良知の説は、本より諱み嫌うには当たらない。・但し『大学』解釈としては、単に牽強付会に陥っているのみならず、「知止」の一段においても、全く妥当する

ところがない。ただひたすら、念慮の起滅する時に於いて為善去惡の努力を行うようにと人に教えるものであつて、つまるところ究極根本の一工夫ではあり得ない。王守仁自身の「ただ根本において生死を求めるべきで、支流に向かつて清濁を弁別してはいけない。」の句<sup>(38)</sup>とも、自らあい矛盾することを免れない。故に門

人に答えた際には、「用に即して体を求める」の説が有り、また「和を致してこそ中を致し得る」の説もある<sup>(39)</sup>。これまた龜山門下に授受された一派の立場との、何と顯著なる矛盾であろうか。してみれば陽明の学は、粗雑にして浅薄であり、道を洞察し得ていない、と評してもよからう。ただし禪であると非難するわけにはいくまい。陽明にして禪であるなら、羅豫章や李延平はどう評すればよいのか。（同上）

「龜山門下相伝一派」とは、楊時・羅從彦・李侗の学脈を指す。彼らは喜怒哀楽未発時の氣象を体認するという学問方法論を伝承し、朱熹早年の工夫論に多大の影響を与えていた（『中庸首章説』参照）。中期の劉宗周は慎独を未発の工夫と規定した上で、「良知只是独知時」との王守仁の語を根拠に、その致良知説を慎独と結びつけて理解し、これを

肯定は認した。ここで劉宗周が一転これを批判するのは、王守仁の致良知説が念慮の起滅する已発の場での為善去悪をその内実とするものであって、かつての自分が理解したような未発時の工夫ではなかったことに、気づかされたからである。

陽明学の致良知は格物をその具体的実践の場とする。格は「正す」、物は「意の所在」と定義され、自己が現に意念を傾けている対象に即して自らの意念を正す工夫が格物である。従って格物は為善去悪の工夫とも定義される<sup>(40)</sup>。致良知の実践が「在念起念滅時、用箇為善去悪之力」と評されるのは、そのような点を踏まえてのことである。これはまさに支流（『已発』）において清濁を弁別しようとするものであり、王守仁自身の言葉とも自家撞着する。「用に即して体を求める」「和を致して中を致す」というのも、「体・未発・中」と「用・已発・和」のうち前者ではなく後者に工夫の基軸を置こうとするものであり、亀山門下相伝の工夫から背馳する。「知止」とは根本を知るの意であり、<sup>(41)</sup>根本とは未発の工夫を指すから、致良知説は全く「知止」の趣旨にも妥当しない。——劉宗周はおおむねこのような論点で致良知説を批判しているのである。

なお同書讀は右に続けて、王畿及びその無善無惡説を批判している。<sup>(42)</sup>この点に関する劉宗周の立場は、王守仁致良知説に対する評価の振幅に関わらず、初期・中期・後期を通して一貫していたことがわかる。<sup>(43)</sup>

## 2

劉宗周が中期における立場を一転し、再び陽明学に対する批判を強めるに至ったのはなぜか。次の一節を手がかりに、その問題を明らかにしたい。

文成之学、以致良知為宗而不言致中、專以念頭起滅處求知善知惡之實地。無乃驕視良知乎。

文成の学は致良知を宗旨として、「中を致す」ということを口にしない。専ら念頭の起滅する處を知善知惡の実践の場とするものである。これでは良知の捉え方が粗雑に過ぎはしまいか。（『全書』卷二「学言」中、七

五条、丁丑、六〇歳）

王守仁致良知の学は念頭の起滅處を専ら実践の場として未発の功夫（『致中』）を欠落するとの内容であり、批判の論点は先の「答韓參夫」（六十三歳）とほぼ重複する。ところでこの七五条は、右に先立つ冒頭部分において、次のように言葉を説き起こしている。

看大学不明、只為意字解錯。非干格致事。漢疏八目先誠意。故文成本之曰。大学之道、誠意而已矣。極是。乃他日解格致、則有意存乎事親等語。是亦以念為意也。至未起念以前一段工夫、坐之正心位下。

『大学』の意義が明らかでなかったのは、ただ「意」字の解釈を誤ってきたからであって、格物致知の問題とは無関係だ。漢疏（漢注唐疏Ⅱ古注疏本Ⅱ『礼記』「大学」？）は八条目の解釈において「誠意」を先に掲げている。そこで文成はこれに本づいて「大学の道は、誠意のみ。」と述べた。<sup>(44)</sup>これは極めて妥当であった。ところが別のおりには格物致知を解釈して、「意が親に事えることに存するならば」云々の語も残している。<sup>(45)</sup>これは「念」によって「意」を解釈したに他ならない。そして念慮がまだ起こる以前の工夫に関しては、これを「正心」の項に位置づけてしまった。<sup>(46)</sup>（同上）

右に述べる所によればこの時期の劉宗周は、『大学』に説く実践項目のうち特に「誠意」を重視し、かつ「誠意」の「意」字に対する旧来の解釈に対して批判的であったことがわかる。そしてそういう観点から王守仁の「意」字解釈及び「誠意」解釈が批判され、かつその未発の工夫（「未起

念以前一段工夫」）の位置づけが問題視されている。そして、それが既に引いた後段における致良知説批判へと連なっていくのである。

以上の考察によっても、後期における陽明学批判は、同期における劉宗周の誠意説重視、及びその「意」字解釈と、密接に関連するものであったことが予測される。因みに劉灼は「年譜」五十九歳の条に「始以大学誠意中庸已発未発之説示学者」との一項を掲げ、その条下の末尾には「自此專舉立誠之旨、即慎独姑置第二義矣。」とも記している（『全書』卷四〇「年譜」上）。劉灼は劉宗周の学問宗旨が「主敬」↓「慎独」↓「誠意」との変遷をたどったと述べているが、劉灼自身、慎独説から誠意説への変遷の画期を五十九歳頃とみなしていたわけである。<sup>(47)</sup>

### 3

周知のように、「意」字については朱熹も王守仁もともに「心之所発」という解釈を施している。<sup>(48)</sup>これに対してこの時期の劉宗周は「意」を「心之所存」と概念規定した。<sup>(49)</sup>

意者心之所存、非所発也。朱子以所發訓意、非是。伝曰。如惡惡臭、如好好色。言自中之好惡一於善而不二於惡。一於善而不二於惡、正見此心之存主有善而無惡

也。惡得以所發言乎。如意為心之所發、將孰為所存乎。如心為所存、意為所發、是所發先於所存、豈大學知本之旨乎。

意とは心の存する所であつて、發する所ではない。朱子が發する所によつて意を解釈したのは、誤りである。

『大學』の伝に「惡臭を惡むが如く、好色を好むが如し。」とある。これは内面の好惡のはたらきがひとえに善であつて惡には分岐しないことを言う。ひとえに善であつて惡には分岐しないということは、まさしくこの心の存する主宰には善があつて惡はないことを示すものである。それをどうして發する所だと言ひ得ようか。もしも意が心の發する所だとすれば、いったい何を存する所とすればよいのか。もしも心を存する所とし、意を發する所とするならば、つまりは發する所が存する所に先立つことになってしまう。どうしてこれが『大學』の「知本」の趣旨であらう。（『全書』卷一

○「學言」上、一五三条、丙子、五十九歲）

右文中において「心之所存」は「心之存主」とも言い換えられている。即ち劉宗周は朱熹や王守仁のように意を心の發現したもの（「心之所發」）とは見なさず、むしろ心を主宰

するものと見なす<sup>(50)</sup>。より具体的に言えば、善を好み惡を惡むというはたらきの主体として意を把握する。

王守仁の有名な四句教には「無善無惡是心之體、有善有惡是意之動、知善知惡是良知、為善去惡是格物。」とある（『伝習録』下、一一五条）。心が具体的に發現する場面において善惡が分岐する。その善惡を弁別識別するはたらきは、良知に歸せられている。これに対して劉宗周は、意に善惡有りとする解釈を退け、善を好み惡を惡む主体として意を把握する<sup>(51)</sup>。王守仁の四句教に対して、劉宗周は独自に次のような四句教を提示する。「有善有惡者心之動、好善惡惡者意之靜、知善知惡者是良知、為善去惡者是物則。」（『全書』卷一○「學言」上、一五五条、丙子、五十九歲）意がよく善を好み惡を惡み得るものであるならば、それは善惡を識別弁別する能力とも見なされよう。ここにおいて劉宗周の「意」の内実は、知善知惡としての良知に著しく接近する<sup>(52)</sup>。現に劉宗周には「好善惡惡是良知」の語も有り、好善惡惡と知善知惡、意と良知とはほとんど一体的に把握されることになる<sup>(53)</sup>。また好善惡惡とは善への純一なる志向性を示すものに他ならない。即ち心の本体はあくまでも「有善而無惡」であつて、その点からも無善無惡説は退けられることになる<sup>(54)</sup>。

意が心の所存とされ心の主宰とされるのは、このような意味においてであった。「心之所発」は「念」であって「意」ではない。先の「学言」中、七五条において「以念為意」との批判が為されたのも、このためである<sup>(55)</sup>。

また『大学』の八条目は「誠意」↓「正心」という実践手順を示している。もしも意を所発、心を所存と解釈すれば、所発を対象とする実践が所存を対象とする実践に先立つことになる。これでは先後本末を顛倒するものとなり、『大学』に言う「知本」の趣旨にもとる<sup>(56)</sup>。

#### 4

意を心の所存、心の主宰と規定する以上、その意を対象とする誠意の工夫はやはり未発に基軸を置くものとなる。

意為心之所存、正從中庸以未発為天下之大本、不聞以発為本也。大学之教、只是知本。身既本於心、心安得不本於意。乃先儒既以意為心之所発矣、而陽明又有正心之説曰。知此則知未発之中。觀此則欲正其未発之心、在先誠其已発之意矣。通乎不通乎。

意を心の存する所としたのは、まさに『中庸』が未発を天下の大本としたのに従ったまでであって、発したものを本とする等ということは、聞いたことがない。

『大学』の教えは、ただ本を知ることにある。身が心を本とする以上、どうして心が意を本としないということが有り得よう。ところが先儒は意を心の所発と解釈し、さらに陽明は「正心」を説いて「ここを知れば、未発の中を知ることができる。」と述べた<sup>(57)</sup>。もしそうなら、未発の心を正そうと欲すればまず已発の意を誠にせよ、ということになる。そんなことで果たして理屈が通るだろうか。(『全書』卷一九53「答葉潤山」四、壬午

六月朔日、六十五歳)

右の文において劉宗周は意と心を本末の関係でとらえ、そこに『中庸』の「未発——已発」概念を重ね合わせた理解を示している。意を心の所発とし心を未発と規定すれば、『大学』に云う「誠意」↓「正心」という階段が「已発」↓「未発」という実践手順を意味することになり、本末が顛倒してしまう。

劉宗周はまた自らの誠意説の真意を説明するくだりで、次のように述べている。

古人学問全副向静存处用、更無一点在所发处用、并無一点在将发处用。盖用在将发处、便著後著也。

古人の学問は全てが静存处において為されたのであつ

て、発した処において為されたもの等はないし、まさに発しようとする処において為されたもの等もない。まさに発しようとする処において為そうとすれば、着手が後手にまわってしまう。(『全書』卷一九五「答史子

虚」癸未除夕、六十六歳)

「静存」とは一般に「静時の存養」を意味し、「動時の省察」と対を為す。<sup>(58)</sup>ここではさらに「静存」が「所発」「将発」と対置されているから、未発に基軸を置く古人以来の為学の伝統の中に自らの誠意説を位置づけようとする意図を読みとることができる。

では中期において劉宗周が重視した慎独とこの時期における誠意説とは、どのような関係にあるのか。

好悪云者、好必於善、悪必於悪、正言此心之体有善而無悪也。故好悪両在而一機、所以謂之独。如曰有善有悪、則二三甚矣。独即意也。知独之謂意、則意以所存言而不専以所發言明矣。

〔『大学』「誠意」章に云う〕好悪とは、好む対象は必ず善、悪む対象は必ず悪ということであり、まさにこの心の本体が「有善無悪」であることを示している。それ故に好悪は二つの存在でありながらその機能を一に

するものであつて、これを「独」という。もしも(意を)「有善有悪」だと言え、その(純一なる)機能を二つにも三つにも見なすこと甚だしい。「独」は即ち「意」である。「独」が「意」を意味することを知らば、「意」が所存を以て言うのであつて専ら所発を指して言うのではないこと、明白である。(『全書』卷

一九五「答史子復」癸未十月、六十六歳)

まず「好悪両在而一機」とは、好善悪悪という「意」のはたらきにおいて、好むことと悪むことはそれぞれ別個に存立しながら、善への志向性という点においては不二一体であること、あたかも盾の両面の如き関係にあることを言う。但しこれはあくまでも「意」の好悪について述べたものであつて、善への志向性という基底を共有しない好悪一般の場合、好と悪とは単に背反する別個の感情でしかない。<sup>(59)</sup>

それ以上に注目すべきは、ここで劉宗周が「意」と「独」とを等置していることである。この論理は、善への志向性において不二独一であるという「意」の特質から導き出されたものである。「独」と「意」が同一概念を意味するならば、それぞれを対象とする「慎独」と「誠意」も、その内実を等しくするものとなる。<sup>(60)</sup> 実際、中期における「慎

「独」と後期における「誠意」とは、ともに未発の工夫をその内容とするものであった。してみれば「慎独」から「誠意」へという学問宗旨の変更は、その実践内容においては特段の変化を含意すまい。ただしそれが陽明学に対する評価の再転と連動するものであったが故に、劉宗周の思想的立場の面貌を一新する意味を持ち得たのである。

さて、このように自らの誠意説を確立した立場から、劉宗周は王守仁を批判する。

竊嘗論之、掇僕所窺、大学之道、誠意而已矣。陽明之学、致良知而已矣。而陽明子亦曰。大学之道、誠意而已矣。凡以亟復古本以破朱子之支離、則不得不遵古本以誠意為首伝之意而提倡之。至篇終乃曰、致知焉尽之矣。又鄭重之曰。致知存乎心悟。亦何怪後人有矛盾之疑乎。

試みに論ずるに、私の見るところ、大学の道は誠意に他ならない。陽明の学は致良知に他ならない。しかるに陽明子もまた「大学の道は誠意のみ。」と述べている。その理由は、すみやかに古本を復活させて朱子の支離の弊害を打破しようとする以上、誠意の部分を『大学』経に対する（伝の首章とする古本の趣旨に従つ

て、誠意を提唱しないわけにはいかなかったからである。しかし同じ文章の末尾においては「致知がこれを尽くす。」と述べ、さらには「致知は心悟に存す。」とも述べている。これでは後世の人々に、矛盾しているとの疑問を抱かせるのも、怪しむには足りないではないか。（『全書』卷一九六三「答史子復」二、乙酉五月、六十八歳）

ここで劉宗周が言及する王守仁の「大学古本序」戊寅、王守仁四十七歳（『王文成公全書』卷七）は、「大学之要、誠意而已矣。誠意之功、格物而已矣。」に始まり、「噫、乃若致知則存乎心悟、致知焉尽矣。」の語で結ばれている。劉宗周は「大学古本序」の冒頭と末尾に触れて、王守仁の説く『大学』の要諦が誠意にあるのか致知（致良知）にあるのか紛らわしいと批判するが、王守仁後年の学問宗旨は、確かに劉宗周が看破したように致良知にあった。そして「身之主宰便是心、心之所發便是意、意之本体便是知、意之所在便是物。」（『伝習録』卷上、六条）という概念規定に照らしても、王守仁の工夫論にあつては、「誠意」も「致知」も、その具体的な実践の場は「格物」に収斂されていく。実際に「大学古本序」には「然非即其事而格之、則無以致其知。故致知

者誠意之本也、格物者致知之実也。」とも記されている<sup>(61)</sup>。このような王守仁の工夫論は、後期劉宗周の立場からすれば「在念起念滅時、用箇為善去惡之力」(「答韓參夫」既引)と評されるべきものであり、未だに基軸を置く自らの誠意説とは、もはや相容れるものではなかったのである。

## 5

最後に『大学』に関する劉宗周の專著に即してその陽明学評價の変遷に一瞥を与えらるるとともに、劉宗周後期の立場を改めて確認しておきたい。『大学』に関する『全書』所収の專著には、「讀大学」(卷二五)「大学古文參疑」(卷三六)「大学古記」(卷三七)「大学古記約義」(「大学雜言」(卷三八)がある。ここではまず、執筆年次が明確な「大学古記約義」<sup>(62)</sup>、<sup>(52歳と)</sup>「大学古文參疑」<sup>(乙酉、六十八歳)</sup>を取り上げる。

大学之道、一言以蔽之、曰、慎独而已矣。大学言慎独、中庸亦言慎独、慎独之外、別無学也。・・伊洛淵源、遂以一敬為入道之門。朱子則析之、曰、涵養須用敬、進学則在致知。故於大学分格致誠正兩截事。至解慎独、又以為動而省察邊事、先此更有一段靜存工夫、則愈析而愈支矣。故陽明子反之、曰、慎独即是致良知。即知即行、即動即靜、庶幾心学独窺一源。

『大学』の道を一言にして尽くすならば、慎独に他ならない。『大学』は慎独を言い、『中庸』もまた慎独を言う。慎独の他には、別に学問はない。・・伊洛(程子)の門流では「敬」を入道の門と見なした<sup>(63)</sup>。朱子はさらにこれを説き分け、「涵養には敬を用いるべきであり、学に進むには致知によるべきである。」と述べた。それ故『大学』において「格致」と「誠正」とを別個の二事とした。さらに慎独を解釈するに際しても、これを動時における省察に属するものとし、それに先だつて別個に靜時存養の工夫があるとした。説き分ければ説き分けるほどに、益々末節些末に墮してしまふ。そこで陽明子はこれに反論し、「慎独は即ち致良知に他ならない」と述べたのである。かくして知行は相即し、動靜は相即し、心学のみが一源の奥旨を窺い知ることとなった。(『全書』卷三八「大学古記約義」「慎独」)

これは慎独を重視した中期の立場を示すものである。格致誠正を「涵養・誠正——進学・致知」に分断し、さらに涵養を「(戒懼)・靜時存養——慎独・動時省察」に分断した、との理由で朱熹を論難する一方、王守仁の致良知を慎独と同一視した上でこれを肯定は認めている。これは既に見た



「中庸首章説」(『全書』卷八、五十四歳)と全く同じ觀點に立つものである。この時期、劉宗周が王守仁の致良知を慎独と同一視したのは、「中庸首章説」にも引かれていたように、「良知只是独知時」という王守仁の語によってであった。

此章首喝誠意而不言在致其知、以誠意為專義也。・・心所存主之謂意。非以所發言也。・・以為誠意之先另有格致工夫、誠意之後又有正心工夫、皆譌也。陽明子曰。大學之道、誠意而已矣。而解誠意、仍作第二義、以遷就其致良知之旨。無乃自相矛盾。

この章は冒頭において誠意を喝破し、しかも「(その意を誠にするは)その知を致すに在り」とは言わない。それは誠意を專義としているからに他ならない。・・心に存する主宰を意という。発する所を指して言うのではない。・・誠意の前に別に格致の工夫が有ると見なしたり、誠意の後にさらに正心の工夫が有ると見なすのは、全て誤りである。陽明子も「大学の道は、誠意のみ。」と述べた。然るにその誠意を解釈する段になるとこれを第二義と見なし、自らの致良知の趣旨に引きつけようとする。何たる矛盾ではあるまいか。(『全

書』卷三六「大学古文參疑」第三章積誠意)

これは六十八歳で明の社稷に殉じて没した劉宗周の、文字通り最晩年の著作であり、誠意を宗旨とする立場が鮮明に打ち出されている。專義とは誠意を八条目中の他の七条目と並列的にはとらえず、別格と見なす意図を込めての表現であろう。<sup>(64)</sup>ここでは王守仁が「大学古本序」において誠意説を顕彰しておきながら、実質的には致良知をその学問宗旨とした点が、指弾されている。これも先に見た「答史子復」二と同趣旨である。そして劉宗周が、未発を基軸とする慎独説を誠意説へと発展し得たのは、意を「心の所存」「心の存主」とする独自の概念規定を確立したかからであつた。

但し既に指摘したように、慎独説と誠意説には工夫論として特段の内容変化があつたとは思われない。

大学之道、誠意而已矣。誠意之功、慎独而已矣。意也者、至善帰宿之地、其為物不貳、故曰独。・・故誠意者、大学之專義也。前此不必在致知、後此不必在於正心也。亦大学之完(一作了)義也。・・曰意者心之所発、則誰為所存乎。曰有善有患者意之動、又誰為好之惡之者乎。

大学の道は、誠意に他ならない。誠意の実践は、慎独にほかならない。「意」とは、至善の帰趨する地であつて、そのあり方は不二である、故に「独」という。・・・故に誠意こそは『大学』の専義である。これに先だつて致知があるわけでもなく、これに続いて正心があるわけでもない。それはまた『大学』の完義（一本は「了義」に作る）でもある。・・・「意とは心の所発である」と言うなら、いったい何を心の所存とするのか。「有善有悪は意の動」と言うなら、いったい好み悪むその主体は何なのか。（『全書』巻二五「読大学」）

「独大学」の執筆年次は不詳である。しかし誠意を大学の専義（完義、了義）とする措辞、意を心の所存とする規定は、いずれも「大学古文参疑」（六十八歳）と共通する。また意が善に純一であることに根ざして意と独を等置する論法は、「答史子復」（六十六歳）にも見られたものであった。従つてこの文章は、誠意説確立以降における劉宗周の『大学』観を示す著作であると断定して間違ひあるまい。そして冒頭の一句は、誠意と慎独が工夫内容において通底するものであったことを明示している。「読大学」の末尾が「慎独而天下之能事畢矣」の一文で結ばれていることも、その証

左と見なせよう。<sup>(65)</sup>

### おわりに

以上の考察を通して明らかになった点を簡単に整理しておきたい。まず劉灼の云う三変、即ち陽明学説に対する「懷疑的」（前期）↓「肯定的」（中期）↓「否定的」（後期）という評価の変遷は、劉宗周自身の著作を通してほぼ実証することを得た。ただし変遷におけるそれぞれの画期を何歳に求めるかについては、なお『全書』『遺編』の精査を待たねばならない。

それぞれの時期を鑑別する指標が一義的には陽明学に対する評価内容そのものに求められるべきであることは、言うまでもない。ただ前期と中期を識別する指標としては、「良知即是独知時」という王守仁の句の存在を挙げることできよう。この句に着目することによって劉宗周は、自らの奉ずる慎独説に引きつけた形で陽明致良知説を理解し、それ故に陽明学に対して好意的・肯定的な立場を採るに至つたのである。初期から中期に至る慎独説の内容上の異同について、筆者はなお十分な見通しを持つに至っていない。ただおそくとも四十九歳―五十歳には、既に慎独を未

発の工夫とする立場は確立されていた(注(29)参照)。そしてこれと相前後する時期に「良知即是独知時」という王守仁の句に触発され、その致良知説を慎独と一体視し、従つて未発に基軸を置く工夫としてこれを理解し受容するするに至つた。そしてそのことは同時に、後期における再批判の布石ともなる。『皇明道統録』の成書は五十歳に繫年されるが、少なくともその前年には編纂執筆に取りかかつていたと見るのが自然であろう。<sup>(66)</sup>従つて、中期の始期は四十九歳までさかのぼらせることが可能である。

中期と後期を識別する指標としては、意を心の所存とする独自の概念規定を挙げておきたい。意をそのように規定することにより、劉宗周は自らの慎独説を繼承的に発展させてその誠意説を確立した。中期における慎独説と後期における誠意説とは、いずれも未発に基軸を置く工夫論として通底する。そして、意を心の所発とし「有善有惡是意之動」と規定する王守仁の誠意説は、実践論としては致知格物へと収斂するものであつて、それは已発辺における為善去惡の営為と見なされたが故に、もはや劉宗周の誠意説とは相容れぬものとして否定されるに至つた。劉宗周が意を心の所存としその誠意説を確立したのは五十九歳である。

そして誠意説の確立は、不可避免的に劉宗周を王守仁に対する再批判へと向かわせるものであつた。従つて後期の始期は、五十九歳に求めることが妥当である。<sup>(67)</sup>

以上を踏まえて、第一章第三節で示した繫年に現段階における暫定的な修正を施すならば、以下のように整理できるだろう。

- (1) 前期……「始疑之」三十六歳頃
- (2) 中期……「中信之」四十九歳頃
- (3) 後期……「終而弁難不遺余力」五十九歳頃

前期中期後期を通じて、劉宗周は一貫して無善無惡説に對しては否定的であつた。劉宗周が一時期、陽明学への肯定的立場に転じたのは、自らの学問宗旨を樹立する途上にあつて、その論拠として援用するに足る素材を陽明学中に見出したからに過ぎない。従つて、中期における陽明学肯定も、本質的なレベルにおける理解と共感に根ざしたものと評し得ないと考える。

#### 註

- (1) 『劉氏全書』卷四〇「年譜」下、順治五年十二月「葬先生」条「先君子、学聖人之誠者也。始致力於主敬、中操功於慎独、

而晚歸本於誠意。」

- (2) 先行研究として主に以下のものを参照した。難波征男「劉念台思想の形成——王學現成派批判に即して——」(九州中国学会報、第二〇卷、一九七五年)、古清美「劉戡山對陽明致良知說之繼承與發展」(古清美『明代理學論文集』所収、大安出版社、一九九〇年)、楊祖漢「從劉戡山對王陽明的批評看戴山學的特色」(『劉戡山學術思想論集』所収、中央研究院中國文哲研究所籌備處、一九九八年)、東方朔「劉宗周評伝」(南京大学出版社、一九九八年)、黃敏浩「劉宗周及其慎獨哲學」(台灣學生書局、二〇〇一年)
- (3) 副本として『劉宗周全集』六冊(戴璉璋・吳光主編、中央研究院中國文哲研究所籌備處、一九九七年)を参照した。
- (4) 『全書』卷三九、黃宗羲「行狀」「蓋先生於新建之學、凡三變。始而疑、中而信、終而弁難不遺余力、而新建之旨復顯。」
- (5) 卷数のあとのアラビア数字は、同卷所収書牘中の通し番号を示す。書牘表題のあとの年号・干支は原文のままであり、劉宗周の年齢は筆者が補った。以下同じ。
- (6) 姚名達『劉宗周年譜』二十六歲條。民國二十三年上海商務印書館。今、その影印版である民國叢書第四編(一九九二年、上海書店)所収本による。
- (7) 姚名達『劉宗周年譜』五〇歲條。陳榮捷「論明儒學案之師說」(『陽明學與禪』所収、台灣學生書局、一九八四年)。侯外廬等主編『宋明理學史』下卷、頁七八二(人民出版社、一九八七年)。黃敏浩『劉宗周及其慎獨哲學』頁一一五。
- (8) 「年譜」五十歲條「先生輯道統錄七卷、倣朱子名臣言行錄、首紀平生行履、次語錄、末附斷論。」
- (9) 「遺編」卷四23「答錢生欽之」壬午三月、六十五歲、24「与某書」、25「答王生」甲申、六十七歲のうち、24「与某書」は内容的に見て『全書』卷一九4「与王弘台年友」丁巳、四〇歲と同一書翰の異文である。『劉宗周全集』第三冊上、頁三五六及び頁四五六を参照。管見によれば、排列順と執筆時期の先後に明らかにずれが見られるのはこの一例のみである。
- (10) 黃敏浩『劉宗周及其慎獨哲學』頁一一三―一一四。なお次の用例も参照。『明儒學案』卷四一、恭定馮少墟先生從吾「弁學錄」「後世講學不精、誤混為一、以上達歸仏、以下學歸儒、以頓悟歸仏、以漸修歸儒、以明心見性歸仏、以經世宰物歸儒。・仏氏上達、吾儒下學、仏氏得上一截、少下一截工夫。」
- (11) 同書は題下に干支の注記を持たないが、直前の『全書』卷一九1「与陸以建年友」一の題下に「万曆癸丑、下同」との注記がある。
- (12) 「以掃除一切為學」が禪學を念頭に置いての発言であることについては、次の用例を参照。「所云單言本体、不免流於禪門掃除一切之弊、此亦不容無說。禪門原不識本体、所以欲掃除一切而歸於空。」(『全書』卷一九6「答祁生文載」辛未十二)

- (13) 『陸九淵集』卷三四「語錄」上、一二〇条「或有譏先生之教人、專欲管歸一路者。先生曰。吾亦只有此一路。」
- (14) 『韓昌黎文集校注』卷一「原道」「孔子伝之孟軻、軻之死、不得其伝焉。荀与揚也、捫焉而不精、語焉而不詳。」
- (15) 拙稿「良知修証派について——王門三派説への疑問——」四「聶双江と王門諸子」(『富山大学教養部紀要』人文・社会科学篇第二二卷一、一九八九年)、呉震『聶豹・羅洪先評伝』第二章「聶豹論」七「格物無功夫」(南京大学出版社、二〇〇一年) 参照。
- (16) 『高子遺書』卷八上「答王儀賓二守」「至於談良知者、致知不在格物。故虛靈之用、多為情識而非天則之自然、去知善遠矣。吾輩格物、格至善也。以善為宗、不以知為宗也。故致知在格物一語、而儒禪判矣。」また次の語を参照。『高子遺書』卷八下「答方本菴」一「陽明于朱子格物、若未嘗涉其藩焉。其致良知、乃明明德也。然而不本於格物。」
- (17) 古清美前掲書、頁二二二、二二三。
- (18) 同書の前段には「如陽明先生、凡三變而後進於道。」「即陽明先生、未嘗不涉足二氏。而其後亦公然詆之。且援子靜為非禪、則必有獨覺禪之為謬者。而後人輒欲範圍三教以譏良知之學。恐亦非先生之心矣。」等の語があり、陽明が二氏・禪学に染まったのは一時的な迷妄であつて、後には自らその誤りに気づいて正學に立ち返つた、との認識が示されている如くである。しかしながら後段まで含めたこの書牘全体の論調に鑑みれば、やはり王守仁の立場に対して懷疑のないし批判的である。なお「三變」云々は錢德洪「刻文録叙説」(『王文成公全書』卷首)に見える語。
- (19) 周敦頤『通書』「聖學」「聖可學乎。曰、可。曰、有要乎。曰、有。請聞焉。曰、一為要、一者無欲也。」
- (20) 『遺編』卷四一「与陸以建」(二万曆癸丑、三十六歳にも全く同じ言及がある。「弟謂聖學要旨、撰入在克己、即大中之旨、撰入在慎独。更不説知説行。周子學聖有要一段、亦是簡截。与克己慎独相印証。」)
- (21) 黄敏浩氏は劉宗周が二十六歳で主敬に取り組み始め、三十六歳で慎独に転じ、四十八歳で慎独説を確立、五十九歳で誠意説を提唱したとする。同氏前掲書、頁二七。
- (22) 『明儒學案』卷四一「許敬菴先生孚遠」「故先生之學、以克己為要。」難波征男前掲書、頁二二二、二三。岡田武彦「劉念台と許敬菴」(『中國思想における理想と現實』所収、木耳社、一九八三年)、古清美前掲書、頁二〇九、一一一。
- (23) 『全書』卷一九四「与王弘台年友」(万曆丁巳、四〇歳)「即其所為格而致焉者、亦格其無物之物而非吾之所為物也。且致其無知之知而非吾之所為知也。且其所為誠与正者、亦無意之意無心之心而非吾之所為心与意也。修齊治平、一挙而空之矣。此龍溪

之說所以深陷於釈氏而不自知也。」なお「無物之物」「無知之知」「無意之意」「無心之心」は全て『龍溪王先生全集』卷一「天泉証道記」に見える語である。

(24) 『王文成公全書』卷二〇「答人間良知二首」一「良知却是独知時、此知之外更無知。誰人不有良知在、知得良知却是誰。」

『伝習録』下、一一七条にも「所謂人雖不知而已所独知者、此正是吾心良知処。」の語がある。また『王文成公全書』卷五「与黄勉之」二<sup>甲申</sup>には「謹独即是致良知。」の語がある。

なお劉宗周が「独知」という語彙に着目して陽明良知説と自らの慎独説の合致を認識するに至ったことについては、既に先学に指摘がある。東方朔前掲書、頁二八八以下。

(25) 『全書』卷四〇「年譜」上、五十歳「皇明道統録成」条「即所録者、褒貶俱出独見。如薛敬軒・陳白沙・羅整菴・王龍溪、世推為大儒、而先生皆有貶辭。」

(26) 『中庸章句』一二章「自誠明、謂之性。自明誠、謂之教。」

(27) 『明儒学案』卷首「師説」「王陽明守仁」「特其与朱子之説、不無牴牾、而所極力表章者、乃在陸象山、遂疑其或出於禪。禪則先生固嘗逃之、後乃覺其非而去之矣。夫一者、誠也、天之道也。誠之者、明也、人之道也、致良知是也。因明至誠、以人合天之謂聖、禪有乎哉。即象山本心之説、疑其為良知之所自来。而求本心於良知、指点更為親切。合致知於格物、工夫確有循持。較之象山、混人道一心、即本心而求悟者、不猶

有毫釐之弁乎。」

(28) 「良知喫緊處、便只用在改過上、正是慎独工夫。」「若不向独上討下落、便是凡夫的良知。」

(29) 『全書』卷一〇「學言」上、六二条「喜怒哀樂之未發、謂之中。先儒教人看此氣象、正要人在慎独上做工夫、非想像恍惚而已。」六三条「隱微者未發之中、顯見者已發之和。莫見乎隱、莫顯乎微、故中為天下之大本。慎独之功、全用之以立大本、而天下之達道行焉。」六四条「問。慎独專屬之靜存、則動時功夫果全無用否。曰。如樹木有根、方有枝葉。栽培灌溉工夫、都在根上用。枝葉上如何著得一毫。如靜存不得力、纔喜纔怒時、便会走作。此時如何用工夫。」(以上丙寅・丁卯、四十九歳・五十歳)六六条「延平教人看喜怒哀樂未發時作何氣象。此學問第一義。」七三条「問。未發氣象從何處看入。曰。從發處看入。如何用功夫。曰。其要只在慎独。」(以上戊辰、五十一歳)

(30) 「初登講席、先生首謂學者曰。此學不講久矣。文成指出良知二字、直為後人拔去自暴自棄病根。今日開口第一義、須信我輩人人是箇人、人便是聖人之人、聖人人人可做。於此信得及、方是良知眼孔。因以証人名其社。会期定每月之三日。」なお『遺編』卷一「証人社語録」の第一会の条に「此學不講久矣」から「方是良知眼孔」までが、劉宗周の語として収められている。

(31) 本稿が底本とする中文出版社本は「読書説」の末尾及び

「中庸首章説」の前半部分に相当する『全書』巻八の九葉及び十葉の影印を欠いている。今、京都大学文学部蔵の道光十五年刊『劉子全書』を参照した。ただし本稿所引部分（巻八、十一葉）は中文出版社本にも収められている。

(32) 友枝龍太郎『朱子の思想形成』（春秋社、一九七九年）第一章第一節参照。

(33) 拙稿「朱子の工夫論について——未発已発の問題をめぐって——」（『中国思想史研究』第七号、一九八五年）

(34) 戒慎恐懼を未発、慎独を已発に割り振る朱熹工夫論に対する劉宗周の中期の批判として、次の資料も参照。『全書』卷一〇「学言」上、六三条、丙寅・丁卯、四十九歳・五十歳「乃朱子以戒懼属致中、慎独属致和、兩者分配動靜、豈不睹不聞与独有二体乎。戒懼与慎独有二功乎。致中之外復有致和之功乎。」

(35) 『伝習録』卷上、第一四条附徐愛識語所引。

(36) 『遺編』卷一「証人社語録」第七会「何仲淵問曰。古人教人、善觀未発時氣象、則用心全在空寂處。縁何曾子慎独、又有三省。先生曰。未発時已是有発的氣象在。何謂空寂。即三省、也不是逐念逐事的工夫。正是慎独處。」「何仲淵又問。三省之旨何如。先生曰。学以誠為宗、・・・這誠處、正是独体未発之中。」

(37) 『全書』卷一九八「答履思」二（辛未二月、五十四歳）「既無善可為、

則亦無所事於為善矣。既無惡可去、則無所事於去惡矣。既無本体、亦無工夫、將率天下為猖狂自恣。」

(38) 『王文成公全書』卷二〇「次謙之韻」「珍重江船冒暑行、一宵心話更分明。須從根本求生死、莫向支流并濁清。久奈世儒橫臆説、競搜物理外人情。良知底用安排得、此物由来自渾成。」『全書』卷一九二二「答王右仲州刺」（丁丑五月二日、六十歳）にも「文成公曰。只於根本求生死、莫向支流并濁清。」との引用がある。

(39) 『王文成公全書』卷四「答汪石潭内翰」（辛未）「夫体用一源也。知体之所以為用、則知用之所以為体者矣。雖然体微而難知也。用顯而易見也。・・・君子之於学也、因用以求其体。」『伝習録拾遺』二十四条（陳榮捷『王陽明伝習録詳註集評』所収、台灣学生書局、一九八二年）「直問。戒慎恐懼是致和、還是致中。先生曰。是和上用功。曰。中庸言致中和、如何不致中、却来和上用功。先生曰。中和一也。内無所偏倚、少間發出、便自無乖戾。本体上如何用功。必就他発處、纔著得力。致和便是致中、万物育、便是天地位。」『全書』卷一九五三「答葉潤山」（壬午六月朔日、六十五歳）にも「陽明先生・・・至他日解中庸、亦有致和以致中等語。」との引用がある。

(40) 『王文成公全書』卷二六「大学問」「致知必在於格物。物者事也。凡意之所發、必有其事。意所在之事、謂之物。格者正

也。正其不正以歸於正之謂也。正其不正者、去惡之謂也。歸於正者、為善之謂也。夫是之謂格。」また『伝習録』巻下、一一五条「為善去惡是格物。」

(41) 『全書』巻八「良知説」崇禎癸未十一月、六十六歳「知止之知、即知先之知、知先之知、即知本之知。」

(42) 「只為後人將無善無惡四字播弄得天花乱墜、一頓捲入禪乘、…安得不起後世之惑乎。陽明不幸而有龍溪、猶之象山不幸而有慈湖。皆斯文之厄也。」

(43) 中期から後期に至る間の書牘中にも同様に無善無惡説批判を見出すことができる。『全書』巻一九15「与履思」九 甲戌八月、五十七歳。16「与履思」十 甲戌八月、五十七歳。26「答右仲」三 丁丑八月六日、六十歳。58「答史子復」癸未十月、六十六歳。

(44) 『王文成公全書』巻七「大学古本序」「大学之要、誠意而已矣。」なお『全書』巻二二「学言」下、六一條、癸未六十六歳にも「古本、聖經而後、首伝誠意。前不及先致知、後不及欲正心。直是单提直指、以一義総摂諸義。至末又云、故君子必誠其意。何等鄭重。故陽明先生古本序曰。大学之道、誠意而已矣。」と云う。従って本文中の「漢疏」も所謂古本大学（『礼記』『大学』）を指すものと思われる（待考）。因みに「学言」下の繫年については、三六條に「以上壬午（六十五歳）」、四六條に「以下壬午京邸」、二〇〇條に「以上癸未（六十六歳）」、冬月、名存疑雜著」との小注がそれぞれ付されている。今、

仮に四六條小注の「以下」を「以上」と読み改めて、四七條「二〇〇條を六十六歳に繫年しておく。いずれにせよ、学言」下は、紀年を欠く末尾の二〇一條を除けば、全て劉宗周六十五歳〜六十六歳の語ということになる。

(45) 『伝習録』上、六條「意之所在便是物。如意在於事親、即事親便是一物。意在於事君、即事君便是一物。」

(46) 『伝習録』巻上、八八條「正心修身工夫、亦各有用力処。修身是已発辺、正心是未発辺。心正則中、身修則和。」同、一一九條「正心只是誠意工夫裏面、体当自家心体、常要鑑空衡平、這便是未発之中。」

(47) 『全書』巻二二「学言」中、一條の小注に「丁丑（六十歳）。按、是年始以誠意已未発之旨示学者。故学言中首此。」とあり、「年譜」の繫年と一年のずれがある。後述するように、「意者心之所存」という劉宗周独自の概念規定は既に五十九歳には提示されており、そのことと劉宗周の誠意説確立は密接に関連するものと思われる。従って誠意説確立を五十九歳に繫年する「年譜」の立場を、妥当と見ておきたい。

(48) 『大学章句』経、注「意者心之所発也。」「伝習録」上、六條「心之所発便是意。」

(49) この問題については荒木見悟氏に専論がある。荒木見悟「意は心の存する所——劉念台思想の背景——」（金谷治編『中国における人間性の探求』創文社、一九八三年、所収）なお



劉宗周の「意」解釈及びその誠意説の先蹤をなすものとして王棟（号一菴、一五〇三—一五八一）の存在が指摘されている。董瑞生「劉子全書抄述」（『全書』巻首所収）参照。また吉田公平「王一菴の誠意説」（同氏『陸象山と王陽明』研文出版、一九九〇年、所収）参照。

(50) 『全書』巻二「学言」下、七六条、癸未、六十六歳「心之主宰曰意。故意為心本。」

(51) 『全書』巻一九二「答葉潤山民部」丁丑閏四月二十二日、六十歳「意有好惡而無善惡。」58「答史子復」癸未十月、六十六歳「如意為心之所發、則孰為心之所存乎。・・陽明先生曰、有善有惡者意之動。僕則曰、好善惡惡者意之動。此誠意章本文語也。如以善惡屬意、則好之惡之者誰乎。・・果好惡是意、則意以所存言而不專以所發言、明矣。」

(52) 『全書』巻一九五八「答史子復」癸未十月、六十六歳「昨小語幸蒙批示。勿勿略讀一過、蓋亦有与鄙意互相發明者。如謂僕之所云意蓋言知、是也。則其他可以類推。知意之与知分不得兩事、則知心与意分不得兩事矣。」同上「総之一心耳。以其存主而言、謂之意。以其存主之精明而言、謂之知。以其精明之地有善無惡、帰之至善、謂之物。」

(53) 『全書』巻二「学言」下、六一條、癸未、六十六歳「予嘗謂、好善惡惡是良知。舍好善惡惡、別無所謂知善知惡者。好即是知好、惡即是知惡、非謂既知了善、方去好善、既知了惡、方

去惡惡。審如此、亦安見其所謂良者。乃知知之与意、只是一合相、分不得精粗動靜。」『全書』巻一〇「学言」上、一四八條、丙子、五十九歳「意則心之所以為心也。知則意之所以為意也。」

(54) 『全書』巻一九五八「答史子復」癸未十月、六十六歳「好惡云者、好必於善、惡必於惡、正言此心之体有善而無惡也。」

(55) 『全書』巻二「学言」中、六四條、丁丑、六十歳「朱子云、意者心之所發。是以念為意也。」『全書』巻九「答董生心意十問」六條壬午十二月、六十六歳「念有起滅、意無起滅也。今人鮮不以念為意者。嗚呼、道之所以嘗不明也。」

(56) 『全書』巻一九五五「復李二河翰編」癸未二月十二日、六十六歳「夫所謂知本者、依旧只是知誠意之為本而本之。」57「答史子虛」癸未除夕、六十六歳「大学之教、只是知本。・・且云、欲正其心之本、先誠其意之末、終屬顛倒。」

(57) 『伝習録』巻上、一〇一條「有所忿懣好樂、則不得其正。須是廓然太公、方是心之本体。知此則知未發之中。」王守仁の語は『大学』の「所謂脩身在正其心者、身有所忿懣、則不得其正。有所恐懼、則不得其正。有所好樂、則不得其正。有所憂患、則不得其正。」を踏まえる。

(58) 『朱子語類』巻六二、一四八條、曾祖道録「存養是靜工夫、靜時是中。・・省察是動工夫、動時是和。」「靜—動」が「中—和」と重ね合わされているから、ここでは朱熹も靜存を未發、動察を已發に配して理解していることになる。

(59) 『全書』卷一一「学言」中、三三三条、丁丑、六十歳「意之好惡与起念之好惡不同。意之好惡、一機而互見。起念之好惡、兩在而異情。以念為意、何啻千里。」『全書』卷三六「大学古文参疑」乙酉、六十八歳「第三章积誠意」「如惡惡臭、如好好色。言此心一於善而不二於惡、所好在此、所惡在彼、兩在而一機、乃見其所為誠也。」

(60) 『全書』卷一一「学言」中、六一一条、丁丑冬、六十歳「誠者天之道也。独之体也。誠之者、人之道也。慎独之功也。」なお誠意說確立後の劉宗周が「誠意即慎独」との立場を採っていたことについては、東方朔前掲書、頁二〇二以下を参照。

(61) 王守仁が致良知說を提起するのは四十九歳であり、「大学古本序」は致良知說提唱以前の著述である。但し今に伝わる「大学古本序」(『王文成公全書』卷七所収)は致良知說提唱後に王守仁自身がその立場から加筆修正を施したものである。初稿(『困知記』三統、二十条、及び『經義考』卷一五九、所引)は「致知」には全く言及するところがない。山下龍二氏は旧序(初稿)と新序(改稿)を対照した上で詳細な分析を施している。山下龍二『陽明学の研究』上、成立編、頁二二五以下(現代情報社、一九七一年)なお致良知說提唱を画期としたその前後の誠意說の変遷については吉田公平前掲『陸象山と王陽明』頁二八四以下を参照。

(62) 「大学古記約義」の執筆年は『全書』卷四〇「年譜」下、

六十二歳「古学経成」条下の「己巳夏、著約義一篇」に拠る。「大学古文参疑」の執筆年は「年譜」当該年(六十八歳三月)の条に拠る。なお劉宗周の『大学』解釈全般については林慶彰「劉宗周与大学」(前掲『劉戡山學術思想論集』所収)参照。

(63) 『河南程氏遺書』卷三、九八条「入道莫如敬。未有能致知而不在敬者。」

(64) 「止言必誠其意、以応首句、更不言先致其知、正以見誠意之專義也、亦了義也。」(『全書』卷三六「大学古文参疑」「第三章积誠意」「止言修身在正其心、而更不言正心先誠其意者、正以見誠意之專義也。」)(同上「第四章积修身」)

(65) 林慶彰氏も劉宗周中年の慎独と晩年の誠意との異同を論じ、慎独と誠意の両者は互いに本体となり互いに工夫となり、融通無碍の關係にあると結論づけている。同氏前掲論文、頁三三五。

(66) 『全書』卷四〇「年譜」上、四十九歳「讀書韓山草堂」の条「遂提汧課読於韓山草堂。專用慎独之功、謂独只在靜存。靜時不得力、動時如何用工夫。因信濂溪主靜立極之說、伊川每見人靜坐便嘆善学、及羅・李相授、亦默坐澄心、觀喜怒哀樂未發作何氣象。繇是限半日靜坐、半日讀書。・每日晨取有明諸儒文集伝記考訂之。蓋有意於道統録也。」因みに東方朔氏も、「始疑之」から「中信之」という陽明学觀轉換の画

期をなすものとして、『皇明道統録』の編纂作業を挙げる。氏によれば、それまで劉宗周は専ら王門後学のあり方を通して間接的に陽明学を把握するにとどまっていたが、『皇明道統録』編纂作業を通して王守仁の著作を精読する機会を得たことも、陽明学観変化の要因である。東方朔前掲書、頁六七、六九。なお、劉宗周が天啓五年二月、革職して民とされ、読書に専心する時間的余裕を得たことも『皇明道統録』編纂を可能にする要因の一つであった。同書、頁二八一。

(67) 六十一歳の十月に編纂された「陽明伝信録」一、二、三(『遺編』卷二一、一二、一三)は、王守仁の著作を摘録して按語を施したものであるが、その按語中には、慎独と致良知を同一視した上で致良知説を肯定は認するような内容が散見される。例えば、「与黄勉之」の「謹独即是致良知」に対する按語「千聖同符。」(「陽明伝信録」一)、「伝習録陸澄記」の「致中和只在謹独」に対する按語「千聖相传、只慎独二字為要訣。先生言致良知、正指此。」(「陽明伝信録」三)、「伝習録黄以方記」の「所謂人雖不知而已独知者、此正是吾心良知处。」に対する按語「良知只是独知時。」等。また六十二歳の四月に執筆された「重刻王陽明先生伝習録序」(『全書』卷二二)にも王守仁及びその良知説に対する肯定的評価が、王門後学に対する批判とともに見出される。これらの点については既に東方朔氏の指摘がある。同氏前掲書、頁三二〇、三

二五。但し劉宗周六十歳には既に明確な致良知説批判の語が見られることは、本文中で指摘したとおりである(『全書』卷二一「学言」中、七五条、丁丑、六〇歳)。中期と後期の画期を確定する上で紛らわしい問題である。この問題について東方朔氏は、おおむね以下のような見解を示している。劉宗周は五十九歳の誠意説確立以降、陽明良知説に対する批判を始めた。但し、慎独説と致良知説が合致するという持論を展開することによって王学末流の弊害を是正しようという企図を、直ちに放擲したわけではなかった。そのことは「陽明伝信録」や「重刻王陽明先生伝習録序」にも示されている。但しそのような企図が功を奏しないことを感じた劉宗周は、六十二歳より後には、先の持論を主張することがなくなった。同書、頁八一、頁三二五。

(京都府立大学文学部助教授)